
Crise culturelle et figures postcoloniales du religieux dans le cinéma africain

Bi Kacou Parfait Diandué

**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/edl/2507>

DOI : 10.4000/edl.2507

ISSN : 2296-5084

Éditeur

Université de Lausanne

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2017

Pagination : 219-234

ISBN : 978-2-940331-66-6

ISSN : 0014-2026

Référence électronique

Bi Kacou Parfait Diandué, « Crise culturelle et figures postcoloniales du religieux dans le cinéma africain », *Études de lettres* [En ligne], 3-4 | 2017, mis en ligne le 15 décembre 2019, consulté le 16 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/edl/2507> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/edl.2507>

© Études de lettres

CRISE CULTURELLE ET FIGURES POSTCOLONIALES DU RELIGIEUX DANS LE CINÉMA AFRICAIN

Cet article montrera l'instabilité de la figure du religieux dans l'Afrique postcoloniale. Le film *Au nom du Christ* du réalisateur ivoirien Roger Gnoan M'Bala est le lieu de proclamation d'un faux prophète noir, caricature d'une société en perdition religieuse que l'on dirait abandonnée de ses dieux ancestraux. Lauréat de l'Étalon de Yennenga, Grand Prix du Fespaco en 1993, *Au nom du Christ* raconte les dérives du colonialisme dans l'exploitation perversie du christianisme et dans l'implosion des croyances traditionnelles africaines. De là, le religieux postcolonial figure une hétérogénéité étrange, origine d'interprétations loufoques qui créent réinterprétation et surenchère des religions coloniales importées. Le cinéma comme la littérature abordent le syncrétisme culturel des pays dominés comme une forme de résistance à l'invasion totale du colonial. Autant les transformations syncrétiques du culturel sont perceptibles comme une profanation du sacré africain, autant elles se déclinent comme la robustesse des structures anthropologiques des civilisations conquises, plusieurs fois millénaires.

Au nom du Christ est un long métrage du réalisateur ivoirien Roger Gnoan M'Bala qui a remporté l'édition du Fespaco en 1993. Couronné de ce succès du cinéma africain, le film a eu une belle aventure lors de sa sortie en salle. L'intrigue qui s'y déploie prend corps à Bali-Ahuékro¹, village africain imaginaire où un prophète noir s'autoproclame et se présente comme le cousin du Christ, donc comme le neveu de Dieu. De miracles en démonstration de foi, Gnamien Atto, le cousin, prend pour nom sacerdotal « Magloire 1^{er} ». Ses deux désignations nominatives sont des programmes, Gnamien Atto signifiant littéralement en langue baoulé « Dieu-Mensonge » ou littérairement « Faux-Dieu » et Magloire 1^{er}

1. Signifie littéralement la survenue, l'essor du village du voleur.

renvoyant, bien entendu, au syntagme « ma gloire » expression de louange à son autosatisfaction. Le public est ainsi face à un prophète égocentrique dont le parcours de porcher à celui de neveu de Dieu est édifiant. En effet, sa fonction et son statut d'analphabète font de Gnamien Atto la risée du village jusqu'à ce que, sous la forme d'une annonce, un enfant « Komian »² lui révèle qu'il sera le prophète du Christ. Gnamien Atto tombe en transe et commence son ministère pastoral. Il connaît dès lors une élévation verticale qui le conduit jusqu'aux lumières célestes. Cette trajectoire transcendante crée son mythe du « nègre-dieu » dont la réputation s'établit grâce à la guérison d'une folle, au recouvrement de la vue pour un aveugle et à la conversion de quatre voyous qui terrorisent le village. Gnamien Atto se confectionne une croix de bambou et poursuit sa destinée. Dans un songe, il reçoit le baptême du Christ lui-même et s'apprête à défer la mort pour entrer dans la plénitude de son pastorat et sceller définitivement sa filiation au Christ.

Devenu Magloire 1^{er}, Gnamien Atto offre un visage combiné et composite de la religion chrétienne. Il s'habille d'une soutane de prêtre chrétien et se coiffe d'une toque de Komian africain. Son prosélytisme devient clivant et oppose de fait deux croyances qui provoquent une sorte de choc de civilisations. Ce contraste se matérialise dans le film par un ensemble de scènes dont la plus emblématique est l'altercation entre deux jumeaux qu'un choix divergent de religion oblige à se battre. S'empoignant à proximité du locossoué³, le canari tombe et se brise. La croyance investie dans ce récipient protecteur est mise à épreuve, car sa fragmentation ne provoque pas de conséquence fâcheuse, aucun malheur ne frappe le village. On s'interroge dès lors sur son utilité et sur le pouvoir dont il est supposé être investi. Magloire 1^{er} organise une battue pour dénicher tous les fétiches et gris-gris qu'il fait brûler. L'autodafé des signes religieux africains et la fêlure du canari protecteur sont autant de violences générées par la rencontre de deux croyances voire de deux religions. Le film *Au nom du Christ* campe une atmosphère de trouble perceptible dans le sillage de la colonisation et de l'évangélisation chrétienne, mais aussi une perturbation des populations relevant du doute né de la défaite de leurs dieux. Le triomphe du Dieu chrétien à travers la conversion et les miracles de Magloire 1^{er} nourrit les hésitations et la perplexité de la

2. Prêtre traditionnel akan aux pouvoirs mystiques et métaphysiques.

3. Récipient protecteur des villages dans certaines croyances akan.

communauté, qui elle a été témoin des agissements jusqu'alors peu exemplaires de ce nouveau prophète. Pour bloquer toute remise en question, les zélateurs propagent à travers le village, les contrées voisines et bientôt le pays, les hauts faits de Magloire 1^{er}, présentés comme le dernier Évangile, celui de Saint Koudou. D'ailleurs convaincu de sa propre déi-cité, il défie la mort en demandant à être fixé sur une croix, puis fusillé : il promet de rassembler les balles dans sa paume pour les rendre aux tireurs. Des Dozos⁴ se portent volontaires, font feu et le tuent. À travers cette séquence grotesque, puisque Magloire 1^{er} utilise sa foi comme un gri-gri pour affronter, sur la croix, les fusils des dozos, le film met en opposition la culture coloniale et la culture africaine conquise. Le prophète exprime une foi démonstrative par le défi de son immortalité et sa mort est paradoxalement le résultat d'un syncrétisme décalé : toute l'ironie de situation se découvre dans le cumul de la foi chrétienne et des croyances offrant une protection mystique, telle celle du locossoué. Le réalisateur fustige la mauvaise assimilation de la croyance chrétienne et la non-compréhension de ses symboles, perçus dans le cas de Magloire comme la croyance en son invulnérabilité aux munitions. La mise en scène est donc celle d'une atmosphère de conflit.

La séquence de la crucifixion, puis de la mise à mort de Magloire 1^{er} par des chasseurs traditionnels est emblématique et symptomatique des conséquences de la violence de la colonisation. Ce plan du film est une recomposition et une hybridation factuelle qui superposent des faits historiques et des pratiques culturelles tronquées, puisque Magloire 1^{er} persuade son public et se persuade lui-même de sa capacité de triompher de la mort. La dérision lisible dans la représentation de ce personnage exubérant montre, il est vrai, le caractère truculent de l'histoire du christianisme en Afrique, mais surtout la déraison d'un messie autoproclamé. Personnage psychologiquement disloqué, ne sachant plus se situer culturellement, religieusement perturbé, il est la métaphore de l'étourdissement ambiant et collectif, tel un vertige, qui gagne toutes les sociétés colonisées⁵. La religion en Afrique postcoloniale est une imposture,

4. Chasseurs traditionnels sénoufo, malinké ou bambara dotés de pouvoirs magico-religieux.

5. Dans ce sens, on pourra se référer aux réflexions de Joseph Tonda qui présente le « pentecôtisme charismatique » comme le « révélateur de l'impérialisme postcolonial » (*L'impérialisme postcolonial*, p. 30).

comme le démontre Magloire 1^{er}. Les rites ne sont plus authentiques, ils ne sont plus pratiqués selon leur orthodoxie et la relativisation des pratiques cérémonielles crée une faille dans l'approche postcoloniale de Dieu dans l'Afrique vaincue. La réinvention quotidienne de ce Dieu aux couleurs locales est une cécité volontaire dont se frappent les dominés. Le reniement du soi culturel dans l'acceptation et la promotion d'un christianisme tropicalisé paraît comme une résignation d'êtres défaits dont le salut se niche dans le martyre de la souffrance, dans le souvenir des coups de fouet ou du martinet de la civilisation.

Avec son film, le réalisateur considère que la mort de Magloire 1^{er} – par son aveuglement et son autopersuasion – atteste de l'héritage hybride, tel une face zébrée, des superpositions des croyances religieuses de l'ère coloniale. La mort de Magloire 1^{er} peut s'interpréter comme la subsistance des religions traditionnelles africaines malgré l'autodafé colonial, manifeste et symbolique, de la religion africaine précoloniale. Ce déicide n'est pas survenu malgré le saccage des rituels et la mise en veilleuse des processions religieuses ancestrales. La mort de Magloire 1^{er} peut donc se comprendre comme la fin de l'imposture, du mensonge et de la caricature. C'est une mort ironique, puisque ce sont des fusils – armes entrées en Afrique avec la colonisation tout comme le christianisme – qui mettent à mort le prophète chrétien. En fait, le film développe la métaphore du serpent qui se mord la queue, en pointant un ensemble de symptômes qui révèlent que l'héritage colonial se détruit avec ses propres armes. Sans prendre de position explicite, le réalisateur met en scène une atmosphère conflictuelle dans laquelle les oppositions et les contradictions symboliques des deux croyances nourrissent l'évolution de l'intrigue. La relation réversible de bourreau et de victime qui lie les deux croyances en présence consacre à la fois le christianisme comme bourreau de « l'ancestratritie »⁶ africaine comme de sa victime. Elle présente également les croyances africaines comme victimes lorsqu'il y a destruction du locossoué, mais aussi comme bourreau par l'entremise des dozos tueurs, dont le succès vérifie la survivance des croyances africaines et l'éternité des dieux ancestraux. Au nom du Christ, Magloire 1^{er} s'est donné des airs de « Messie noir », de « nègre-dieu » et sa mort est une imposture. Le conflit religieux qui couve au sein

6. Terme utilisé par José Doré dans *Le devenir de la théologie catholique depuis Vatican II. 1965-1999*, p. 245.

de l'Afrique postcoloniale est ainsi matérialisé par la figure caricaturale qu'est Magloire 1^{er}. Quelles formes de croyance reste-t-il dans l'Afrique des colonisations? Quel commerce christianisme et « ancestrôlatie » entretiennent-ils dans la nécessité de l'inculturation⁷?

La stratégie coloniale s'est engagée graduellement dans les espaces dominés. Elle a commencé par une intrusion du christianisme qui s'est prolongé par une conquête militaire et s'est établie par une exploitation administrative et économique. Le paysage postcolonial porte ainsi les traces du colonial qui a façonné l'espace, la culture et la pensée des vaincus. Le postcolonial est en conséquence légitimé par le colonial. Travailler sur la figure postcoloniale du religieux et sur l'hybridité culturelle autorise à explorer l'étiologie coloniale du fait culturel. Nous poserons dès lors, dans la partie qui suit, les balises spatio-temporelles fixant la théo-conquête coloniale décor du film *Au nom du Christ*.

La théo-conquête coloniale : la croisade au-delà des tropiques

Montesquieu s'étonnait : « On ne peut se mettre dans l'idée que Dieu, qui est un être très sage ait mis une âme, surtout une âme bonne, dans un corps tout noir... »⁸. Ce commentaire nous permet d'envisager « L'esprit des lois » du philosophe des Lumières pour son traitement de la traite négrière. Les Occidentaux esclavagistes, après les Arabes négriers, passés maîtres dans l'art de ce commerce depuis le VII^e siècle, sont rattrapés par les contradictions d'époque entre leurs discours et leurs actes. La philosophie des Lumières qui promut le progrès et la raison ne sut se déployer hors de ses propres limites européennes et l'Afrique subit un obscurantisme idéologique qui de nos jours réévalue la notion de « Lumières » à l'aune de faillites intellectuelles nées de failles morales, comme l'ont dénoncé Frantz Fanon et Aimé Césaire par exemple. L'incapacité intellectuelle à sortir des représentations hiérarchiques des peuples et la conviction d'une échelle des valeurs dépendante d'une

7. Le terme d'inculturation, en tant qu'intégration aux rituels chrétiens de pratiques ou signes religieux autres, est adopté officiellement lors du concile Vatican II, dans son document final *Ad populum Dei nuntius* (art. 5). Voir page 8 et note 17 (Y. Labbé).

8. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XV, chapitre V, [1748]. Disponible en ligne : <<http://gallica.bnf.fr/essentiels/montesquieu/esprit-lois/esclavage-negres>>.

perception du « progrès » forcément européocentré forment un déséquilibre coupable devant l'Histoire. L'inconstance du jugement, de l'évaluation et de l'appréciation semble une prouesse thaumaturgique.

Dans la suite connue de l'évolution des préoccupations commerciales et coloniales, le XIX^e siècle verra par exemple l'indécent débat autour de l'humanité ou de l'inhumanité de la colonisation. Alors que le 28 juillet 1885 Jules Ferry motive la nécessité de l'expansion coloniale à l'Assemblée nationale française⁹, dans le même temps, Léopold II, roi des Belges et maître absolu du Congo, prononce un discours¹⁰, sorte de bréviaire du système, qui déploie en une sincérité implacable son appel rapide au profit commercial sur ses nouvelles terres. Situé au moment de la conquête française, le roman de Kourouma *Monnè, outrages et défis* (1990) relève avec tristesse et raillerie ces actes de rapine en l'Afrique de l'Ouest. Vol et viol symbolique sont des traumatismes dont les conséquences se dévoilent aussi dans une relation défaite aux dieux, comme le décrit le narrateur omniscient de *Monnè, outrages et défis*:

C'est quand Djigui arriva en tête de l'escorte du côté de Kouroufi, au bout du chantier, qu'il trouva, arrêtée, une colonne française. La vraie colonne française [...] Oui! Djigui était nez à nez avec une vraie colonne française. Les Nazaréens étaient entrés à Soba par la colline Kouroufi, par Kouroufi truffée de sortilèges! Ils l'avaient escalladée comme s'enjambent le seuil de la case et les cuisses d'une femme déhontée; s'étaient emparé de l'arsenal. Sans tirer un coup de fusil. Sans faire hurler un chien! Sans tuer un poussin! Sans effarer une seule poule couvant ses œufs¹¹.

La prise de Soba par les colonnes françaises avec la plus grande facilité met à nu trois faits importants. D'abord, d'un point de vue matériel et objectif, elle indique que la colline Kouroufi n'était pas protégée ou, tout simplement, que la colline Kouroufi était le périmètre de Soba le moins protégé. En second lieu, du point de vue de la croyance et de la religion, la conquête de Soba atteste à la fois la croyance des habitants et de leur

9. J. Ferry, « Les fondements de la politique coloniale (28 juillet 1885) ».

10. Ce discours de Léopold II, roi des Belges, prononcé en 1883 devant les missionnaires se rendant en Afrique n'est pas attesté. Disponible sur internet en plusieurs versions, il est souvent présenté comme un faux. Voir les propos de K. Ngalamulume, « Léopold II et les missionnaires ».

11. A. Kourouma, *Monnè, outrages et défis*, p. 35.

roi dans les dieux liés aux sortilèges ; et simultanément l'inefficacité de ces dieux défaits. En troisième lieu, sous l'angle symbolique, la soumission de Soba confirme la supériorité des dieux nazaréens sur ceux de Soba. La colonisation se révèle tant une prise de possession pour l'exploitation marchande, que la mise en péril d'un univers de croyance qui semble avoir failli. Le couvert civilisationnel de la conquête n'avait donc rien de philanthropique, ce que Césaire a bien vu quand il écrit que :

... ni évangélisation, ni entreprise philanthropique, ni volonté de reculer les frontières de l'ignorance, de la maladie, de la tyrannie, ni élargissement de Dieu, ni extension du Droit ; d'admettre une fois pour toutes, sans volonté de broncher aux conséquences, que le geste décisif est ici de l'aventurier et du pirate, de l'épicier en grand et de l'armateur, du chercheur d'or et du marchand, de l'appétit et de la force, avec derrière, l'ombre portée, maléfique, d'une forme de civilisation qui, à un moment de son histoire, se constate obligée, de façon interne, d'étendre à l'échelle mondiale la concurrence de ses économies antagonistes¹².

Établissant la différence entre la stratégie et l'essence de la colonisation, Aimé Césaire définit intrinsèquement le système colonial comme une campagne économique conduite par une campagne militaire à partir d'arguments soporifiques évoquant l'extension religieuse, le désir de « lumière », la volonté de libération des peuples meurtris, l'humanité de soigner et d'éradiquer des maladies pour la dignité humaine dans un besoin d'équité sociale. Césaire considère les arguments de la justification de colonisation comme de la poudre aux yeux des peuples conquis et abusés pour être pillés. Il dénonce ainsi l'approche mercantile de Ferry qui justifie la colonisation comme une ouverture de marché, une extra-territorialisation du commerce. Notons, ici, certaines prétentions de Jules Ferry qui soutient que :

La première forme de la colonisation, c'est celle qui offre un asile et du travail au surcroît de population des pays pauvres ou de ceux qui renferment une population exubérante. [...] Mais il y a une autre forme de colonisation, c'est celle qui s'adapte aux peuples qui ont, ou bien un excédent de capitaux, ou bien un excédent de produits. [...] Les colonies sont pour les pays riches un placement de capitaux des

12. A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, p. 8 sq.

plus avantageux. [...] Dans la crise que traversent toutes les industries européennes, la fondation d'une colonie, c'est la création d'un débouché. [...] Messieurs, il faut parler plus haut et plus vrai ! Il faut dire ouvertement qu'en effet les races supérieures ont un droit vis à vis des races inférieures [...] parce qu'il y a un devoir pour elles. Elles ont un devoir de civiliser les races inférieures. [...] Ces devoirs ont souvent été méconnus dans l'histoire des siècles précédents, et certainement quand les soldats et les explorateurs espagnols introduisaient l'esclavage dans l'Amérique centrale, ils n'accomplissaient pas leur devoir d'hommes de race supérieure. Mais de nos jours, je soutiens que les nations européennes s'acquittent avec largeur, grandeur et honnêteté de ce devoir supérieur de la civilisation. [...] À l'heure qu'il est, vous savez qu'un navire de guerre ne peut pas porter, si parfaite que soit son organisation, plus de 14 jours de charbon et qu'un navire qui n'a plus de charbon est une épave sur la surface des mers abandonnée au 1^{er} occupant. D'où la nécessité d'avoir sur les mers des rades d'approvisionnement, des abris, des postes de défense et de ravitaillement¹³.

Un tel propos, sous couvert d'humanisme civilisationnel, confortera Césaire dans son analyse et sa qualification de la colonisation comme système d'exploitation économique. Dans son *Discours sur le colonialisme*, prononcé en 1950, le poète argue que le commerce, mais surtout l'extorsion et la supercherie sont les nœuds d'un système voyou de spoliation de territoires reculés. Pour paraphraser Césaire, le colon est le pirate qui s'exprime sous le masque du missionnaire, le colon est l'orpailleur clandestin ou assumé qui fouille les entrailles des terres conquises ou cédées dans l'élan du marchand véreux et du recéleur associés. Le colon est le profanateur des dieux et des tombes des gardiens d'une civilisation millénaire. Le colon est dans l'idée de Césaire le voleur qui avance masqué sous la barbe et la soutane, tenant la bible, le fouet, la pioche et le fusil. Il est vrai que la démonstration de Césaire porte sur les actes et les discours dont la stratégie se cautionne d'un point de vue culturel et religieux. Léopold II le roi des Belges l'a soutenu avec l'élégance du cynique qui caractérise son propos :

[...] Le but principal de votre mission en Afrique n'est donc point d'apprendre aux nègres à connaître Dieu, car ils le connaissent déjà.

13. J. Ferry, « Les fondements de la politique coloniale (28 juillet 1885) ».

Ils parlent et se soumettent à un Mundi, Un'Mungu, Un Diakomba et que sais-je encore ; ils savent que tuer, voler, coucher la femme d'autrui, calomnier et injurier est mauvais. Ayons donc le courage de l'avouer. Vous n'irez donc pas leur apprendre ce qu'ils savent déjà. Votre rôle essentiel est de faciliter la tâche aux administratifs et aux industriels. C'est donc dire que vous interprétez l'évangile de façon qui sert à mieux protéger nos intérêts dans cette partie du monde. [...] Évangélisez les Nègres à la mode des Africains, qu'ils restent toujours soumis aux colonialistes blancs. Qu'ils ne se révoltent jamais contre les injustices que ceux-ci leur font subir. Faites-leur méditer chaque jour « heureux ceux qui pleurent, car le Royaume des cieux est à eux ». Convertissez toujours des Noirs au moyen de la chicote. Gardez leurs femmes à la soumission pendant neuf mois afin qu'elles travaillent gratuitement pour vous. Exigez ensuite qu'ils vous offrent en signe de reconnaissance des chèvres, poules, œufs, chaque fois que vous visitez leurs villages. [...] ¹⁴

Le discours du roi des Belges fonctionne comme le parangon du *modus operandi* de l'amasement de richesse par les colons ; la figure du missionnaire pouvait tout camoufler dès lors que l'imagerie populaire le présentait comme le « bon père » barbu qui rencontre des populations « indigènes », offrant aux « sauvages » la possibilité d'être sauvés. Les missionnaires sont la douce violence qui a fragilisé les défenses africaines à la résistance coloniale. Ils ont rongé et perforé les digues et les remparts culturels de l'Afrique colonisée. C'est d'ailleurs ce qui explique que les stigmates les plus profonds de la conquête sont ceux liés à l'univers de croyance et non à des usages ou représentations de valeurs économiques. Avec d'une part une civilisation de la pioche qui creuse l'or et les métaux précieux destinés à la vente et de l'autre une civilisation métaphysique qui consacre tout aux dieux en subordonnant la vie dans l'au-delà à celle sur terre, les sociétés coprésentes n'ont pas le même système de valeurs. Les vertus culturelle, religieuse et spirituelle de l'or dans nombre de sociétés africaines n'ont pas pesé assez lourd face à celle d'échange, devenue refuge, prônée par les Occidentaux auxquels Montesquieu prodiguait déjà quelques ruses pour l'obtention rapide :

14. Extraits du même discours de Léopold II, cité par J. F. Owono, *Pauvreté ou paupérisation en Afrique*, p. 172 sq.

La plupart des peuples des côtes de l'Afrique sont sauvages ou barbares [...]. Ils sont sans industrie. Ils n'ont point d'arts, ils ont en abondance des métaux précieux qu'ils tiennent immédiatement de la nature. Tous les peuples policés sont donc dans un état de négocier avec eux avec avantage; ils peuvent leur faire estimer beaucoup de choses de nulle valeur, et en recevoir un très grand prix¹⁵.

Comme nous l'indiquions plus haut, les stigmates de la colonisation vont se révéler dans l'espace religieux, dont les croyances et les rituels se sont modifiés. Le vin de palme ou les bières de maïs qui servaient de breuvage aux dieux, tout comme certaines libations, ont été remplacés par de la liqueur. Dans *Au nom du Christ*, l'Évangile chrétien est adapté aux rythmes et aux rituels locaux. Magloire 1^{er}, entre autres avec les miroirs fixés sur sa toque du Komian, en donne un exemple évocateur.

Au nom du Christ, *une réception du christianisme*

Dans le film de Gnouan Bala, la séquence de la lecture de l'Évangile selon Magloire, dans une Bible tenue à l'envers, est un moment clé du film. Il permet de comprendre l'histoire comme une saisie inversée de la Bible qui ouvre *de facto* la question de la réception de l'Église et du christianisme dans les sociétés africaines colonisées. Le film est traversé par nombre d'impostures figurées par des entorses à l'orthodoxie du christianisme, mais ces renversements sont aussi exploités dans la stratégie d'écriture du scénario qui, par sa tonalité et sa fantaisie, place les divers événements en phase avec un discours filmique très contemporain.

La filiation de Magloire 1^{er} au Christ est un premier point important dans l'intrigue du scénario, car ce statut de cousin est déjà une légitimation de son discours chrétien. La foi semble donc une affaire de famille et les membres de ce groupe peuvent valablement s'appeler « frères »; ce lien familial lui permet d'user de stratégies pour convertir le village au christianisme. L'autre imposture du prêtre est l'énonciation d'un Évangile selon Magloire 1^{er} tiré d'une Bible non écrite... puisqu'il est lui-même analphabète. On comprendra que le scénario joue de la superposition métaphorique pour fondre deux prêtres en un seul, le prêtre chrétien et

15. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre XXI, chapitre II. Disponible en ligne: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k62730454/f389.item>>.

le prêtre traditionnel ou Komian. Celui-ci, au niveau social, désigne une autorité religieuse et spirituelle dans les communautés akans. Assurant la transition entre les mondes et se réclamant le pont entre le monde physique et le monde métaphysique, le Komian correspond à l'Oracle des civilisations gréco-latines. Komian, en tant que notion, signifie prêtre ou prêtresse de divination. Le Komian ¹⁶ est un motif qui parcourt le film *Au nom du Christ* et dont la métaphore pétrit le personnage de Magloire 1^{er} : le Komian est un médium investi du pouvoir de déchiffrer l'invisible, il peut capter l'imperceptible et accéder à l'au-delà. Il est, en conséquence, le lien entre la société des vivants et celle des morts, un porte-parole des esprits que Séraphin Essane, dans son article intitulé : « Le Komian, Mythe Akan du surhomme » décrit comme :

[...] La figure « surhumaine » identifiée est celle du komian, accomplissement du konyba, la voyance, la thaumaturgie, le sacerdoce de naissance, à la différence des tilimanfouè qui manifestent des qualifications ou attitudes semblables, mais acquises par initiation traditionnelle, et marquées par l'ambiguïté : le sacré que manifeste le tilimanfouè s'exprime à la fois sur le registre du bien et du mal. Le konyba (le voyant, le thaumaturge, le prêtre de naissance) jusqu'à la stature parfaite du komian, révèle le dieu né dans l'homme, et consacre à la plus haute vocation humaine : coopérer parmi les hommes avec l'Âme du monde, le foyer des forces gardiennes de l'Ordre, de l'Harmonie, de la Vie, contre les forces parasites maléfiques du Désordre, du Chaos, de la Mort ¹⁷.

Ainsi l'on peut saisir la métamorphose de la question religieuse entre l'Afrique traditionnelle et celle de l'Afrique postcoloniale dans la définition même du Komian. Le cosmos de sa croyance culturelle et religieuse est subdivisé en deux pôles, le monde des morts qui supprime et soumet celui des vivants. Intermédiaire entre les mondes, le Komian

16. Cette figure nourrit aujourd'hui la philosophie du romancier Jean-Marie Adiaffi qui a théorisé le bossonisme – de *bosson*, génie en agni – présenté comme « la religion des Africains ». Pour Adiaffi, la colonisation a commencé par le spirituel (l'action des missionnaires) ; la libération et la réponse au désastre africain doit donc se réaliser par/ dans le spirituel. Le bossonisme apparaît alors comme une théorie de la revalorisation de la « spiritualité africaine », une sorte de renaissance culturelle. Ce concept constitue également pour Adiaffi une « théologie de libération africaine ». Voir la thèse de S. Cissoko, *Mythe et création romanesque chez Jean Marie Adiaffi*, p. 63.

17. S. Essane, « Le Komian, mythe Akan du surhomme », p. 29.

maîtrise l'art de la divination à partir de la recomposition symbolique des éléments de la nature. Par l'eau, la terre, le vent et le feu, il interprète les mystères du monde. Le Komian est l'être aux quatre yeux qui voit le visible et l'invisible ; l'intérieur et l'extérieur. Porte ou balcon, il représente le duel qui unifie les mondes. Dans le film, Magloire 1^{er} est révélé par un Komian et la transe qui le saisit révèle son accès à un univers de l'ailleurs. Pourtant, l'ironie d'*Au nom du Christ* ne cède jamais : le spectateur garde tout de même à l'esprit un paradoxe de taille, car si la mort de Magloire peut être interprétée comme la fin d'une imposture – celle des croyances « zébrées » – son rôle de messie – révélé par un enfant Komian – est aussi une forme de folie et une imposture...

Une société syncrétique

La figure du religieux en Afrique postcoloniale prend selon nous les circonvolutions de l'étourdissement culturel et politique que la colonisation a insufflé dans les structures de gestion de l'Afrique colonisée. La colonisation a été la perturbation de la stabilité d'un système performant de gestion endogène. Toute société ayant ses contradictions internes et sa logique de fonctionnement propre, la colonisation des pays africains a été vécue comme un véritable mécanisme d'étourdissement. L'étourdissement donne le vertige, crée une illusion de tangage de la terre autour de soi, perturbe l'équilibre, déstabilise et fait chuter. Dans la métaphore de la croyance religieuse, l'Afrique postcoloniale allie les pratiques des religions ancestrales à celles des religions importées par les colonisations. L'espace du religieux postcolonial africain est bigarré et syncrétique. C'est la grande inversion de l'Histoire que de remarquer que le christianisme qui était aux avant-postes de la colonisation ait été modulé par les incurvations culturelles de l'Afrique. L'espace postcolonial du culturel et du religieux est un espace de compromis où l'orthodoxie religieuse cède le pas à la flexibilité réceptive du culturel ; de ce fait, le christianisme accepte des intrants culturels dans la localité du culte et la liturgie intègre les tambours et les chants locaux, tout comme la statue admet des œuvres à connotation culturelle forte. Cette hybridité est reconnue et même officialisée sous le terme d'inculturation et c'est le concile Vatican II qui adopte officiellement ce terme dans son document final, *Ad populum Dei nuntius*, art. 5, quand Pedro Arrupe le présente en

1977 au Synode romain des évêques, puis le définit le 14 mars 1978 dans sa *Lettre sur l'inculturation*:

L'inculturation est l'incarnation de la vie et du message chrétiens dans une aire culturelle concrète, en sorte que non seulement cette expérience s'exprime avec les éléments propres de la culture en question (ce ne serait alors qu'une adaptation superficielle), mais encore que cette même expérience se transforme en un principe d'inspiration, à la fois norme et force d'unification, qui transforme et recrée cette culture, étant ainsi à l'origine d'une nouvelle création¹⁸.

Jean-Paul II reprend ce terme pour la première fois dans un texte officiel du Magistère, *Catechesi Tradendae* (16 octobre 1979), mais c'est l'encyclique *Redemptoris Mission* (1990) qui le popularise, même si, comme on le voit, le concept précède cette encyclique. Voici la définition qu'en donne Jean Paul II:

Le terme «inculturation», a beau être un néologisme, il exprime fort bien l'une des composantes du grand mystère de l'Incarnation. De la catéchèse comme de l'évangélisation en général, nous pouvons dire qu'elle est appelée à porter la force de l'Évangile au cœur de la culture et des cultures¹⁹.

L'Église romaine a donc affirmé une nécessité d'inculturation, en tant que capacité d'adaptation du christianisme aux exigences culturelles locales des contrées investies. L'on se retrouve en pleine légitimation du syncrétisme du culte religieux. La figure du religieux porte ainsi les hachures des traversées et des rencontres culturelles, selon un idéal qui semble bien utopique.

Conclusion

Au nom du Christ présente un espace culturel de la croyance complètement brouillé. Le film délégitime le religieux africain tout en dénaturant le christianisme porté par la colonisation au cœur des sociétés défaites. Cette double délégitimation du religieux entraîne un brouillage

18. Cité par Y. Labbé, «Le concept d'inculturation», § 4.

19. Cité par R. Lacroix, *Devenir chrétien*, p. 178 sq.

culturel qui voit se superposer une hétérogénéité des rituels et un affaiblissement de l'orthodoxie de la pratique religieuse. Ici, l'hétérogénéité est un désordre qui exprime la perturbation sociétale et la désarticulation systémique opérées par l'intrusion coloniale. Exemplification majeure de cet état transgressif, le réalisateur place au cœur de l'intrigue le viol par un masque d'une jeune femme, Nana N'sé, qui va sombrer dans la folie. Traditionnellement, les sociétés africaines dans leur grande majorité scénarisent le monde par le jeu allégorique et métaphorique de la représentation des masques. Chez les Gouro de Côte d'Ivoire par exemple, les masques ont une valeur de métaphorisation de l'univers et de la création du monde. La société des masques permet de matérialiser l'abstraction transcendante que les mythes s'efforcent de rationaliser. Face à l'angoisse de l'infini et de l'infinitude que déploient les interrogations humaines sur la genèse des choses et des phénomènes et la fin de tout existant, les masques africains apportent des réponses sur la matérialité de l'immatérialité du monde. La permanence des cycles et des états se lit dans les rituels d'exécution des danses nourries et des chants entonnés dans les célébrations des cérémonies de masques. Les masques font par conséquent, en général, partie des sociétés d'exorcisme et de protection des humains. Présenter un masque violeur est donc une entorse culturelle et une dépréciation religieuse; sans doute une critique des religions traditionnelles enclines au secret, à l'initiation et à l'opacité; toute chose qui caractérise les religions et les croyances. On note aussi une remise en cause du christianisme par la représentation qu'en fait le film. On assiste à une réécriture permanente de la Bible, on voit également Magloire 1^{er} aveugler, temporairement, un voyou, à l'aide de décoctions; pour, ensuite, lui redonner la vue. Le réalisateur tourne en dérision les miracles religieux et le ridicule des bêtises ou échecs de la foi se lisent comme une forte défiance vis-à-vis des religions et une banalisation du sacré. Présenté comme une arnaque civilisationnelle, le religieux est haché et croqué par le film qui en appelle à la conscience historique. La schizophrénie de l'Afrique qui ballote le continent entre folie et décadence des valeurs contraint à rechercher les solutions de cette dilution dans la quête d'une spiritualité ontologique qui rétablirait l'équilibre des flux culturels, économiques, sociétaux... Mais une société à l'âme si brouillée et à la croyance détruite peut-elle aspirer à la rédemption historique? La crise du religieux ne figure ou ne préfigure-t-elle pas les crises sociétales et sociales? Les entrelacs du film piègent la crédulité du spectateur, le

laissent perplexe et interrogateur, jaugent sa foi, dessillent ses yeux face à l'histoire des sociétés.

Bi Kacou Parfait DIANDUÉ
Université Félix-Houphouët-Boigny, Abidjan

BIBLIOGRAPHIE

- CÉSAIRE, Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 1955.
- CISSOKO, Sara, *Mythe et création romanesque chez Jean Marie Adiaffi*, thèse soutenue à l'Université Cocody-Abidan en 2014, sous la dir. de Diandué Bi Kacou Parfait, non publiée.
- DORÉ, José, *Le devenir de la théologie catholique depuis Vatican II. 1965-1999*, Paris, Beauchêne, 2000.
- ESSANE, Séraphin, « Le Komian, mythe Akan du surhomme », in *L'Arc a dit. Regards-paroles sur la création artistique en Côte-d'Ivoire*, 6 (2004), p. 27-29.
- FERRY, Jules, « Les fondements de la politique coloniale (28 juillet 1885) », en ligne sur le site de l'Assemblée nationale française : <<http://www2.assemblee-nationale.fr/decouvrir-l-assemblee/histoire/grands-moments-d-eloquence/jules-ferry-28-juillet-1885>>.
- KOUROUMA, Ahmadou, *Monnè, outrages et défis*, Paris, Seuil, 1990.
- LABBÉ, Yves, « Le concept d'inculturation », *Revue des sciences religieuses*, 80/2 (2006), p. 205-215 et en ligne : <<http://rsr.revues.org/1875>>.
- LACROIX, Roland, *Devenir chrétien*, Paris, Éditions de l'Atelier/Éditions ouvrières, 2006.
- MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois* [1748], disponible en ligne : <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k62730454/f1.item>>.
- NGALAMULUME, Kalala, « Léopold II et les missionnaires. Les circulations contemporaines d'un faux », *Politique africaine*, 102/2 (2006), p. 128-133 et en ligne : <<https://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2006-2-page-128.htm>>.
- OWONO, Jacques Fulbert, *Pauvreté ou paupérisation en Afrique*, Magdeburg, University of Bumberg Press, 2011 (Bible in Africa Studies).
- TONDA, Joseph, *L'impérialisme postcolonial. Critique de la société des éblouissements*, Paris, Karthala, 2015.